



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Z dziejów pewnego filozoficznego entuzjazmu

Author: Krzysztof Wieczorek

Citation style: Wieczorek Krzysztof. (2009). Z dziejów pewnego filozoficznego entuzjazmu. W: T. Czakon (red.), "Od marksizmu do feminizmu : księga pamiątkowa z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Kazimierza Ślęczki" (S. 24-36). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

KRZYSZTOF WIECZOREK

Z dziejów pewnego filozoficznego entuzjazmu

Profesora Kazimierza Ślęczkę (podówczas zresztą docenta doktora, jeszcze bez magicznego „hab.” przed nazwiskiem) pamiętam jako entuzjastę idei postępu w filozofii. W jego postawie (zauważyłem to, co prawda, dużo później) można było dostrzec wyraźny ślad duchowego pokrewieństwa z Pierre’em Teilhardem de Chardin. Obaj z pierwszego wykształcenia byli geologami; ze studiów przyrodniczych wnieśli więc w swój drugi, właściwy zawód — filozofię — szczególny typ kultury umysłowej przyrodnika-intelektualisty. Jego cechy charakterystyczne, które dało się dostrzec także u Kazimierza, to: fascynacja prawdą materialną, dowiedlną empirycznie, ale równocześnie — ogromny szacunek i zaufanie do spekulatywno-logicznych metod budowania abstrakcyjnych schematów teorii, wyjaśniających strukturę rzeczywistości na głębszym poziomie niż empiryczny. Do tego doszło jeszcze coś równie ważnego: wysoki stopień usystematyzowania wiedzy o budowie utworów geologicznych zaowocował głęboką wiarą w istnienie i poznawalność tego rodzaju prawdy, którą — w odróżnieniu od prawdy przedmiotowej — należałoby nazwać prawdą strukturalną; chodzi o prawdę odnoszącą się do najgłębszego, najbardziej fundamentalnego poziomu uporządkowania rzeczywistości. Codzienny kontakt naukowo-poznawczy ze światem nieożywionej przyrody sprzyja bowiem utrwaleniu przekonania, że świat jako całość jest harmonijnie zorganizowaną, zintegrowaną jednością; a jeśli tak, to — w szczególności — wszystko ma swój sens.

Przenosząc ten sposób nastawienia do rzeczywistości i towarzyszący mu zespół przekonań na obszar filozofii — takiej, jaką młodemu adeptowi nauk przyrodniczych, który decydował się kształcić dalej w zakresie królowej

nauk i sztuk wyzwolonych, miała do zaoferowania kadra akademicka PRL-owskich uczelni w latach sześćdziesiątych¹ — trzeba było zmierzyć się przede wszystkim z problemem prawideł społecznego rozwoju. To była bowiem istotna nowość w porównaniu z dotychczasowym polem zainteresowań i kompetencji. Świat człowieka, z jego złożonym życiem wewnętrznym z jednej strony, obejmującym zagadnienia świadomości, woli, uczuć i pragnień, a z drugiej — z całą skomplikowaną siecią powiązań międzyludzkich, w tym instytucji państwowych, społecznych, prawnych czy religijnych, to przecież coś zupełnie innego niż świat skał magmowych, jaskiń krasowych czy prehistorycznych skamielin. Czy w nim, w tym nowym świecie, obowiązuje tak samo wysoki stopień uporządkowania? Czy tu też można mówić o prawdzie strukturalnej, odsłaniającej najgłębszy poziom organizacji ładu społecznych więzi? Czy w tym świecie także każde zjawisko i każdy fakt ma swój głęboki, lecz przejrzysty, bo poznawalny sens?

Na te pytania, narzucające się z całą siłą temu, kto próbuje nagiąć swój umysł wyszkolony do rozwiązywania innego rodzaju problemów, by sprostać jakościowo nowym wyzwaniom — na te pytania można próbować szukać odpowiedzi, posługując się intuicją, obserwacją i zdrowym rozsądkiem. Ale nie tylko: istnieją przecież gotowe teorie społeczne, i to takie, które wchodziły w zakres kompetencji współczesnej filozofii. Wszak w podręczniku, z którym obowiązkowo musiał się zapoznać każdy ówczesny student, napisane jest wyraźnie: „Marksizm jest całkowitym i wszechstronnym systemem teoretycznym [...] i przedstawia się jako uporządkowany zbiór twierdzeń naukowych, które obejmują poznanie rzeczywistości we wszystkich jej przejawach, stanowiąc harmonijną, wewnętrznie skoordynowaną całość. W podstawy marksistowskiego systemu wchodzi: filozofia w najszerszym tego słowa znaczeniu, *nauka o społeczeństwie i prawach jego rozwoju*, ekonomia polityczna oraz nauka o strategii i taktyce walki proletariatu”². Nie ma się więc co dziwić, że umysł nawykły do porządkowania danych empirycznych z użyciem narzędzi takiej teorii, która możliwie najgłębiej sięga ku ukrytym podstawom zjawiskowego ładu, z pełnym zaufaniem podąży

¹ Kazimierz Ślęczka ukończył w 1960 roku Akademię Górniczo-Hutniczą w Krakowie, uzyskując stopień naukowy magistra inżyniera geologa, a potem związał się z Uniwersytetem Warszawskim, gdzie w 1964 roku został absolwentem podyplomowego studium afrykanistycznego, a następnie był słuchaczem studium doktoranckiego z filozofii, w ramach którego obronił najpierw pracę maderską (1968), a następnie — doktorską z filozofii. Było to w roku 1970. Temat rozprawy brzmiał: *Uniformitaryzm i aktualizm w teorii geologicznej Charlesa Lyella*, a promotorem był prof. Władysław Krajewski.

² A. Schaff: *Wstęp do teorii marksizmu*. Warszawa 1948, s. 7. [Podkreślenie w tekście moje — K.W.]

za przewodnikiem, który obiecuje dotrzeć dalej niż inni w poszukiwaniu ostatecznego sensu widzialnej rzeczywistości, nie tylko w przyrodniczym, lecz i w społecznym jej wymiarze³.

W wysiłkach badawczych, coraz bardziej samodzielnie podejmowanych przez Kazimierza Ślęczkę, widać jak na dłoni właśnie tę pasję odkrywania rzeczy ukrytych od czasu stworzenia świata: im dalej w głąb, tym lepiej; im mniej oczywiste są ustalenia badawcze, tym wyraźniejszy to sygnał, że sięgnęliśmy tam, gdzie rozstrzygają się najbardziej fundamentalne sensy. Po to jest filozofia, by porzucić powierzchnię zjawisk i zstąpić w niewidzialną krainę obiektywnej istoty. Ambicją naszego bohatera nie jest jednak odkrywanie istot pojedynczych przedmiotów — konia czy jamnika, a nawet czegoś tak wysublimowanego, jak „europejski sposób bycia człowiekiem”⁴ — lecz celem jest zrozumienie istotnego mechanizmu społeczno-historycznych przemian wielkiej, ogólnoludzkiej wspólnoty.

Ukoronowaniem filozofii od samego początku była refleksja nad bytem; lecz dziś dopiero, wskutek stulecia trwającej ewolucji filozoficznego myślenia, dochodzimy do dostatecznie wysoko rozwiniętej metodologii owej refleksji, by sięgnąć po zrozumienie podstaw tej odmiany bytu, którą filozofia dotychczas uporczywie ignorowała, udając (z coraz marniejszym skutkiem), że jej badanie i opis nie wymagają żadnych szczególnych, odrębnych narzędzi czy zabiegów, wystarczy bowiem potraktować ją po prostu jako jedną z wielu części wszechogarniającej rzeczywistości bytu. Chodzi, rzecz jasna, o byt społeczny — postrzegany teraz jako nowa jakość, charakteryzująca się znacznie większym stopniem złożoności, a zatem wy-

³ Nie od rzeczy będzie uświadomić sobie, iż ta nadzieja i zaufanie ożywiały wówczas również intelektualne poszukiwania ludzi myślących samodzielnie, nowocześnie i bynajmniej nie płytko. Na przykład Marek Siemek, budując swą wizję nowej filozofii drugiej połowy XX wieku, filozofii ukonstytuowanej przez nowy typ odniesień do „całości myślowego pola”, który „inauguruje nową płaszczyznę myślenia”, pośród inicjatorów owego przełomu umieszcza — obok Husserla i Heideggera — także „na przykład nową świadomość dwudziestowiecznego marksizmu, zwłaszcza w latach dwudziestych [czyli w czasie, gdy powstaje analizowana wnikliwie przez K. Ślęczkę w jego rozprawie habilitacyjnej praca G. Lukácsa *Historia i świadomość klasowa* — przyp. mój, K.W.] gwałtownie wyzwalającego się z pozytywistycznych i naturalistycznych dogmatów okresu II Międzynarodówki [...] nietrudno dostrzec, że właśnie ta postać okazała się szczególnie płodna”, dzięki temu zaś „perspektywa marksistowska dostarczyła myśli współczesnej jednego z najskuteczniejszych narzędzi umożliwiających teoretyczną identyfikację, a następnie krytyczną destrukcję tego systemu”, którego przewyciężenie konstituuje nowy, współczesny *par excellence*, typ filozofii; tak stawiał sprawę Marek Siemek w tekście *Myśl drugiej połowy XX wieku. Wprowadzenie*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M. Siemek. Warszawa 1978, s. 19—20.

⁴ Por. E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Przeł. J. Si-dorek. Warszawa 1993.

magająca bardziej odpowiedzialnego i wnikliwego podejścia badawczego niż to wszystko, czym dotychczas zajmowała się refleksja nad bytem.

I oto badaczowi, szukającemu wyzwania na miarę swych ambicji, trafia się wielka gratka: jeden z najwybitniejszych żyjących filozofów, György Lukács, ogłasza w przeciągu paru kolejnych lat trzy kolejne tomy monumentalnego studium: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins (Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego)*. Niemieckie wydania tych prac ukazywały się w latach 1971—1973, równolegle — nieco tylko później — pojawiały się edycje węgierskojęzyczne.

Kazimierz Ślęczka okazał się bodajże najpilniejszym — jeśli nie w Europie, to przynajmniej w Polsce — czytelnikiem tekstów Lukácsa; tekstów bynajmniej niełatwych ani banalnych, nie tylko ze względu na (stosunkowo łatwą do pokonania) barierę językową⁵. O pilności, a także owocności tej lektury świadczy naukowy dorobek Profesora z lat siedemdziesiątych, w tym przede wszystkim praca habilitacyjna pod tytułem *Dialektyka procesu rewolucji. W sporze o „Geschichte und Klassenbewusstsein”*⁶, a także (wymagający ogromnej pracy translatorsko-edytorskiej) przekład całego tekstu *Ontologii bytu społecznego*⁷.

Chytry los sprawił, że w tym samym mniej więcej czasie, to jest — w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, na Górnym Śląsku zaczęło z trudem i móżdżem odradzać się środowisko filozoficzne; nie tyle może „odra-

⁵ Godny odnotowania jest fakt, że (podobnie jak swego czasu Jarosław Iwaszkiewicz nauczył się duńskiego specjalnie po to, by w oryginale cieszyć się lekturą prac filozoficznych Sreana Kierkegaarda), Profesor Ślęczka zadał sobie niemały trud nauczania się — i to płynnie — języka węgierskiego, by dokładnie przestudiować prace Györgya Lukácsa.

⁶ Por. K. Ślęczka: *Dialektyka procesu rewolucji. W sporze o „Geschichte und Klassenbewusstsein”*. Katowice 1978. Omawiana w tej monografii książka Lukácsa *Historia i świadomość klasowa* to jedna z najwcześniejszych prac tego autora — ukazała się w 1923 roku w niemieckim wydawnictwie Malik-Verlag. Jednak lektura i interpretacja, jakiej poddał ją prof. Ślęczka, upoważniła go do postawienia następującej tezy (w roku — przypomnijmy — 1971): „*Geschichte und Klassenbewusstsein* jest książką aktualną. Oznacza to, że jest współcześnie czytana zazwyczaj nie jako dokument historyczny, [...] lecz jako praca o na wskroś aktualnej wymowie i wartości” (K. Ślęczka: *Dialektyka procesu rewolucji...*, s. 9). O tym, że praca Lukácsa faktycznie była czytana w latach siedemdziesiątych, świadczy jej wznowienie i to aż trzykrotnie w odstępie czterech lat: najpierw w 1968 roku w drugim tomie *Geörg Lukacs Werke*, następnie jako *Sonderausgabe* (osobne wydanie) w oficynie Leuchterhanda, Neuwied und Berlin 1970, a wreszcie w języku węgierskim w Budapeszcie w roku 1971.

⁷ Por. K. Ślęczka: *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego. Cz. I. Współczesny stan problemu*. Warszawa 1982; Cz. II. 1. *Najważniejsze kompleksy problemowe*. Rozdz. I—III. Warszawa 1984; Cz. II. 2. *Najważniejsze kompleksy problemowe*. Rozdz. IV. Przełożył i przypisami opatrzył K. Ślęczka, przekład przejrzał M.J. Siemek. Warszawa 1984.

dzać się”, co powstawać na nowo, jako że spośród osób, które w latach międzywojennych takie środowisko tworzyły⁸, na miejscu nie pozostał nikt. Przybyli za to nowi, żywotnie zainteresowani tym, by czym prędzej wypełnić wstydliwą białą plamę na mapie polskich ośrodków filozoficznych. Do pierwszych, którzy z ochotą przystąpili do realizacji tego zadania (a byli to — by wymienić tylko samodzielnych pracowników naukowych — Jarosław Ładosz, Janusz Sztumski, Czesław Głombik, Józef Bańka i Halina Promieńska), należał także Kazimierz Ślęczka.

Wokół tego ostatniego dość prędko utworzył się krąg młodych ludzi, studiujących rozmaite kierunki, dostępne wówczas na dopiero co powstałym Uniwersytecie Śląskim (o uruchomieniu tu samodzielnego akademickiego kierunku studiów filozoficznych jeszcze przez długie lata nie było co marzyć); byli to ludzie zainteresowani filozofią, ale przede wszystkim — zafascynowani dynamiczną osobowością Pana Docenta. Nie bez kozery: był w Kazimierzu ogromny ładunek energii, zaraźliwego entuzjazmu, niemal euforycznej wiary w potęgę ludzkiego rozumu, który — mądrze kierowany — potrafi wdrzeć się na najwyższe szczyty; słowem — ogromna dawka romantyzmu. Mówiło się czasem o nim (po kryjomu) „romantyczny rewolucjonista”.

Rzecz wymaga jednak wyjaśnienia: nie było w nim nic a nic z rewolucjonisty w rozumieniu partyjno-aparatczykowski; nie sądzę, by ktokolwiek był w stanie sobie wyobrazić Kazia Ślęczkę z przywieszoną u pasa kaburą, z ładownicą pełną nabojów czy ze sterczącym zza pazuchy naganem — od takiego modelu przekształcania świata był on jak najdalszy. Jeśli widziano w nim rewolucyjnego ducha, to dlatego, że jego bezkompromisowość i oryginalność intelektualna zdawała się zwiastować jakąś istotną rewolucję w myśleniu. Bo też, rzeczywiście, coś takiego wisiało już w powietrzu.

To bynajmniej nie przypadek, że dokładnie w tym samym 1978 roku, w którym Ślęczka wydał swą pracę habilitacyjną, równocześnie intensywnie pracując nad przekładem *opus magnum* Lukácsa, na polskim rynku wydawniczym — dokładniej: w prestiżowej serii „Panorama” wydawnictwa „Czytelnik”, publikującej „książki opracowane przez wybitnych specjalistów reprezentujących zasadnicze dziedziny współczesnej humanistyki”, a przedstawiające „aktualne problemy i osiągnięcia nauki światowej”⁹ — ukazała się jedna z najważniejszych książek filozoficznych w Polsce lat siedemdziesiątych. Niosła ona z sobą potężny ferment intelektualny wraz

⁸ Zob. K. Wieczorek: *Historia Katowickiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego na tle najnowszych dziejów kultury umysłowej Górnego Śląska*. W: *Polskie Towarzystwo Filozoficzne, czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*. Red. B. Markiewicz. Warszawa 1999, s. 172—191.

⁹ Fragment noty redakcyjnej, umieszczanej na 4. stronie okładki książek z omawianej serii.

z zapowiedzią długo oczekiwanych, radykalnych zmian w stylu uprawiania i dyskusowania o filozofii. Książką tą były *Drogi współczesnej filozofii* w opracowaniu redakcyjnym Marka J. Siemka — antologia tekstów współczesnych myślicieli zachodnich. Niektóre z tych tekstów były już nieco podstarzałe (jak choćby Edmunda Husserla *Posłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”* z 1930 roku czy Louisa Althussera *Marksizm a humanizm* z 1964 roku), większość jednak dopiero co wyszła spod pras drukarskich renomowanych wydawnictw zachodnich. I znów kolejna nieprzypadkowa zbieżność: wśród tych najnowszych i — zdaniem autora wyboru — najbardziej reprezentatywnych dla epoki „rzeczywistego przełomu teoretycznego w filozofii”¹⁰ tekstów znalazł się, i to na poczesnym miejscu, Györgya Lukácsa *Przyczynek do ontologii momentu idealnego* — fragment *Wprowadzenia do ontologii bytu społecznego* w przekładzie Kazimierza Ślęczy. Znalazł się — dodajmy — wśród prac takich autorów, jak Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur czy Jacques Derrida...

W swym wstępie do prezentowanego w tomie autorskiego wyboru tekstów — wstępie, który stał się (mówiąc dzisiejszym językiem) kultową lekturą pokolenia młodych, mniej więcej dwudziestoletnich w tym czasie entuzjastów filozofii — Marek Siemek pisał: „Jesteśmy dziś świadkami rzeczywistego przełomu teoretycznego w filozofii. [...] Filozofia wytwarza w nim nie tylko nowy »przedmiot« i nową »metodę«, lecz także nowe stanowisko poznawcze, nowy punkt myślowego »widzenia«. [...] Myślenie nie przekreśla tu bowiem siebie ani nie zamiera w jakiejś ateoretycznej tożsamości ze swoim przedmiotem, lecz przeciwnie, odkrywa dopiero właściwy obszar swej — rzeczywiście płodnej — działalności jako myślenia”. Wskutek tego „istotne przemiany, jakie zachodzą [w świadomości filozoficznej] mniej więcej od lat dwudziestu, pozwalają zasadnie mówić o jakościowo nowym etapie myślenia”¹¹. Charakterystycznym — może nie najistotniejszym, lecz najbardziej rzucającym się w oczy — objawem tego nowego stylu myślenia miało być „coraz wyraźniej postępujące zanikanie »nurtowego« i »dziedzinowego« statusu refleksji filozoficznej. [...] Etykieta przynależności do określonego »nurtu« w coraz mniejszym stopniu wyraża jakiegokolwiek rzeczowe sensy czy treści [...] albowiem tradycyjne podziały, dokonywane zawsze wzdłuż doktrynalnych granic oddzielających od siebie poszczególne »izmy«, ustępują teraz miejsca podziałom nowym, które najczęściej biegną właśnie w poprzek tych granic”¹².

¹⁰ M.J. Siemek: *Myśl drugiej połowy XX wieku*. Wstęp w: *Drogi współczesnej filozofii*. Wybór i wstęp M.J. Siemka. Warszawa 1978, s. 5.

¹¹ Tamże, s. 5—6.

¹² Tamże, s. 6—7.

Dziś już mało kto pamięta, jak tego rodzaju tekst w konfrontacji z okolicznościami, w jakich wchodził w obieg komunikacji społecznej, nasycił się dodatkowymi treściami. Czytelnik z epoki późnego Edwarda Gierka dysponował już wielką wprawą w odczytywaniu „Ezopowej mowy” aluzji i nie-domówień, tworzących pokaźną część zawartości komunikatów krążących podówczas między ludźmi. Taki czytelnik natychmiast dopowiadał sobie do literalnej treści wypowiedzi prof. Siemka następujące dwie, wielce krzepiące kwestie: po pierwsze, granice nie są czymś wiecznym, a nadchodzące ze strony najświatlejszych umysłów Europy sygnały zwiastują realną możliwość ich stopniowego zanikania. Każdy, kto wie, jak uciążliwa była fizyczna izolacja krajów zza żelaznej kurtyny od cywilizowanej reszty Europy, jak rzadkim i ekstremalnym przeżyciem było przekroczenie jednej z tych granic, które dla obywateli wolnych krajów były niczym więcej niż umowną kreską na mapie, ten potrafi zrozumieć siłę otuchy i nadziei, jaka wstępowała w czytelników Siemka. I druga kwestia, interesująca już węższy krąg odbiorców — tych, którym leżała na sercu przyszłość krajowej filozofii: z lektury przytoczonych słów wynikało niedwuznacznie, że bliski jest czas — ba! już nadchodzi — gdy filozof marksista, dotychczas lekceważony, ignorowany bądź zwalczany w geopolitycznej strefie swobodnego myślenia, zbrata się z hermeneutą, strukturalistą czy fenomenologiem, by odąd razem z nimi tworzyć filozoficzne porozumienie bez barier¹³. Warunek jest tylko jeden: trzeba udowodnić, że potrafi się sprostać najtrudniejszym spośród intelektualnych wyzwań, niesionych przez nadchodzące czasy; trzeba pokazać, że „marksista potrafi”; a ponieważ wychodzi się z pozycji, znajdujących się w wolnym świecie „na cenzurowanym”, więc trzeba być lepszym od najlepszych: dościsnąć ściśłą czołówkę filozoficznych przemian, zmierzyć się intelektualnie z Martinem Heideggerem, Paulem Ricoeurem, Jacques’em Derridą i Jürgenem Habermasem. Siemek pisze swą przedmowę z zamiarem wykazania gotowości do takiej konfrontacji: temu służy niezwykle śmiała (jak na dotychczasowe standardy rodzimej twórczości filozoficznej) ekwilibrystyka intelektualna, z jaką wprowadza czytelnika w nowe obszary przedmiotowe, nowe odczytanie sensu bycia podmiotem poznania i refleksji oraz nowe funkcje i zadania tego, „co zwie się myśleniem” (*was heisst Denken*).

¹³ Zapowiedzi tego nowego sojuszu są w cytowanym tekście wyjątkowo czytelne i jednoznaczne; Siemek pisze między innymi: „[...] fenomenologia Landgrebego czy Schütza więcej ma wspólnego z marksizmem Lukácsa, Goldmanna lub Habermasa niż z fenomenologią szkoły Ingardena. Podobnie dialektyczny marksizm Lukácsa i Goldmanna bliższy jest np. Heideggerowskiej filozofii historyczności niż popularnemu marksizmowi »filozoficznych antropologów« lub teoretyków »materialnej przyrody«. Słowem, topografia nowej przestrzeni myślenia jest zasadniczo niewspółmierna z dawną siatką doktrynalnych różnicowań na szkoły i kierunki”. Tamże, s. 7.

Taka oto, pełna elektryzującego napięcia i śmiałych oczekiwań atmosfera towarzyszyła stawianiu przez nas, młodych uczniów Kazimierza Ślęczy, pierwszych kroków na gruncie filozofii. Nie mieliśmy cienia wątpliwości, że nasz mistrz jest kimś w rodzaju „śląskiego Siemka” i pełni zapału podążaliśmy wraz z nim ku nowym horyzontom, jaśniejącym blaskiem przygody. Rozpierała nas energia i duma, czuliśmy się bowiem pionierami filozoficznego ekumenizmu. Startowaliśmy, co prawda, z różnych pozycji, lecz bynajmniej nam to nie przeszkadzało; przeciwnie, wzmagало jeszcze poczucie, że naprawdę przecieramy nowe szlaki, podążając z różnych stron w tym samym, bliskim nam wszystkim, kierunku. Tuż za linią horyzontu, ku któremu biegly nasze myśli, przeczuwaliśmy obecność prawdy — nie tej dawno wyświechtanej i skompromitowanej, zawłaszczonej przez monopartyjną ideologię, w którą już nikt wokół nas nie wierzył, lecz nowej, autentycznej i pluralistycznej prawdy, wznoszącej się ponad sztuczne i niepotrzebne podziały; prawdy nieuchronnie paradoksalnej, a mimo to wiarygodnej. Takiej, o jakiej niebawem napisze Jacek Woźniakowski: „Mówiąc o prawdzie, ciągle wpada się w paradoksy, jak ten, że najwłaściwsza może forma dzielenia się nią, to wspólnie, choćby z różnych stron, ku niej zmierzać, do niej docierać”¹⁴. Takiej prawdy było nam wtedy potrzeba jak powietrza i światła...

Zmierzaliśmy do niej rzeczywiście z różnych stron. Oczekiwane, ba! zgola prowokowane przez nas zrównanie marksizmu z innymi propozycjami dyskursu filozoficznego, a w dalszej perspektywie — stopienie się ich w nową całość o nowej jakości, dla jednych miało oznaczać cichy, ukryty, lecz satysfakcjonujący tryumf marksizmu, podczas gdy dla innych — wręcz przeciwnie: zapowiedź bezkrwawej rewolucji (choć zgodnie z podówczas obowiązującą konwencją terminologiczną należałoby raczej powiedzieć: kontrrewolucji) duchowej, dzięki której panoszący się dotąd na podbitej ziemi, zaszczerpiony perfidnymi metodami¹⁵ i uwikłany w nieczyste intencje polityczno-ideologiczne marksizm zostanie dyskretnie, elegancko, lecz skutecznie zneutralizowany. Nie było to wcale myślenie utopijne; pod koniec lat siedemdziesiątych stało się bowiem tajemnicą poliszynela, że najwyższe kierownictwo partyjno-rządowe naszego kraju nie przywiązuje przesadnej wagi do ideowej czystości pobudek działania, gdyż w coraz większym stopniu liczą się dlań względy pragmatyczne. Rezultat owego przewartościowania był taki, że poglądy, które jeszcze u schyłku poprzedniej dekady spotkałyby się ze zdecydowanym, pryncypialnym odporem i zostałyby surowo napiętnowane jako odchylenie od jedynie słusznej linii, obec-

¹⁴ J. Woźniakowski: *Czy kultura jest do zbawienia koniecznie potrzebna?* Kraków 1988, s. 20—21.

¹⁵ Por. J. Tischner: *Polski kształt dialogu*. Paris 1980.

nie mogły być głoszone i dyskutowane bez jakichkolwiek przeszkód. Młode, formujące się wówczas śląskie środowisko filozoficzne nie omieszczało z tego skorzystać; niezależnie zatem od indywidualnych pobudek i światopoglądowych pozycji czuliśmy pospołu, że idzie nowe; śmiałym wzrokiem patrzyliśmy, jak nasz okręt kieruje się w środek dziejowej burzy, a nieustraszoną i niezawodną sternikiem owego okrętu był komandor (czytaj: docent) Kazimierz Ślęczka.

Dziś może się to wydawać osobliwe i niewiarygodne: jak można było być tak naiwnym, by w samym środku realnego socjalizmu spodziewać się oddolnej rewolucji w myśleniu, inspirowanej przez (z całym należnym szacunkiem) może i zdolnego, lecz niewiele znaczącego, prowincjonalnego naukowca. Lecz przecież dokładnie tak samo naiwną mogła wydawać się wiara działaczy wolnych związków zawodowych, że uda się zmusić władzę ludową do pójścia na daleko idące ustępstwa — a jednak się udało. Naiwność, jeśli łączy się z głęboką wiarą w powodzenie reformatorskich działań, bywa niekiedy potężną siłą.

Późniejsza historia dojrzewania katowickiego środowiska filozoficznego potoczyła się, jak wiemy, innymi torami; rozbudzonym pod koniec lat siedemdziesiątych nadziejom nie było dane doczekać się realizacji. Przyczyny były, jak można dziś sądzić, dwojakiego rodzaju. Pierwsze, nader prozaiczne, wiążą się z pamiętną datą 13 grudnia 1981 roku. Nastąpiło wówczas brutalne rozproszenie naszych złudzeń, że na drodze racjonalnego namysłu nad porządkiem świata można dojść do pokojowej przebudowy społecznego ładu¹⁶. To jeszcze nie był ten etap. Istniała jednak również inna grupa przyczyn. Przekonaliśmy się o tym, gdy po trwających kilka długich lat *terrores de los años ochentas*¹⁷ można było ponownie nawiązać zerwany kontakt z czołówką europejskiej filozofii. Okazało się wówczas, że prognozy Marka Siemka i Kazimierza Ślęczki nie były całkowicie trafne; przełom, który się dokonał w myśleniu drugiej połowy XX wieku — bo istotnie się dokonał, pod tym względem nie zawiódł naszych bohaterów zmysł

¹⁶ Fakty i dokumenty dotyczące wyjątkowo dotkliwych represji, jakie spadły w stanie wojennym na śląskie środowiska intelektualne, zwłaszcza związane z Uniwersytetem Śląskim, zob. np. w: *Wyrósł z dobrego drzewa... Uniwersytet Śląski 1968—1998. Fakty, dokumenty, relacje*. Red. A. Barcia k. Katowice 1998. Tytułem przykładu warto wspomnieć choćby fakt, że po ogłoszeniu stanu wojennego zwolniono z pracy na Uniwersytecie Śląskim 21 osób, cztery dalsze zostały aresztowane za działalność związkową w okresie stanu wojennego, a internowano 35 pracowników naukowych (w tym — rektora i prorektora, co jest wydarzeniem bez precedensu w skali ogólnopolskiej) i 59 studentów UŚ.

¹⁷ Okropności lat osiemdziesiątych (aluzja do tytułu rozprawy doktorskiej José Ortega y Gasseta: *Los terrores del año mil* [Okropności roku tysięcznego] poświęconej zbiorowej psychozie, jaka ogarnęła Europę pod wpływem przeświadczenia, że w roku 1000 po narodzeniu Chrystusa nastąpi koniec świata).

obserwacji — zaowocował zupełnie inną niż przewidywana w latach siedemdziesiątych strukturą pola problemowego. Zamiast twórczej syntezy, wykorzystującej efektywnie wszystko, co najwartościowsze w rozwijających się dotychczas oddzielnie nurtach rozmaitych filozoficznych „izmów”, ukształtował się stopniowo ten typ kultury umysłowej, który dziś wszyscy znamy pod nazwą postmodernizmu. W porównaniu z tym, czego — jak się wydawało — mieliśmy prawo się spodziewać, sądząc po dynamice początkowych faz przełomu, spotkało nas okrutne rozczarowanie.

Zacznijmy wszakże od pozytywów: zaiste, nie sposób nie przyznać, że Marek Siemek okazał się wnikliwym obserwatorem i diagnostą współczesności. Nakreślony przezeń w pierwszych dwóch rozdziałach wstępu (s. 5—17) obraz przekształceń, dokonujących się w filozofii zachodniej drugiej połowy XX wieku, jest zaskakująco trafny; mało kto chyba już dziś pamięta, że zawarta tam diagnoza to pierwsza w polskiej literaturze filozoficznej udana próba opisu źródeł i początków, a także wielu charakterystycznych cech i symptomów filozofii ponowoczesnej. Siemek bardzo wcześnie i arcytrafnie zauważył oraz opisał to, co dziś bywa wymieniane w podręcznikach jako główne wyznaczniki dyskursu postmodernistycznego.

Zgoła inaczej wygląda kwestia przejścia od diagnozy do prognozy. Spostrzegłszy (z ogromną wnikliwością) genezę, sens i kierunek dokonujących się przemian, autor owej panoramy myśli drugiej połowy XX wieku uznał, że wie już, co dalej nastąpi, ponieważ przełom myślowy, jakiego jesteśmy świadkami, zmierza wyraźnie w określonym, dającym się przewidzieć kierunku. Nakreślił więc z dużym rozmachem wizję nowej, zjednoczonej filozofii, która nie tylko przekracza granice dotychczasowych izolowanych doktryn i nurtów, lecz — co ważniejsze — śmiało wznosi się ponad wspólne do niedawna ograniczenia całego pola teoretycznego myśli dwudziestowiecznej, „i to zapewne wraz ze swym historycznym zapleczem, jakim jest właściwie cały »pokartezjański« model ontologicznej konstytucji świata w rozdzieleniu na samoistne sfery czystej podmiotowości Myślenia i absolutnej przedmiotowości Bytu. Nowe zaś pole teoretyczne, które dla filozofii powstaje w wyniku tego rozpadu i poniekąd jako jego konieczny produkt, jest właśnie macierzystym polem myśli współczesnej, myśli drugiej połowy stulecia”¹⁸.

Istotę dostrzeżonego przez siebie (na podstawie poszczególnych symptomów) nowego typu filozofii opisuje Siemek następująco: „[...] filozofia współczesna [...] przekształca całość swego dawnego pola myślowego i wytwarza jego postać nową, która znów najwyraźniej stanowi pewien całościowy obszar lub teren wspólny dla wielości różnorodnych problematyk i typów filozofowania. Mówiąc nieco metaforycznie, ten nowy obszar lub

¹⁸ M. Siemek: *Myśl drugiej połowy XX wieku...*, s. 17.

teren powstaje dzięki otwarciu dodatkowego »wymiaru« istotnościowego pytań, który zresztą odtąd już zostaje uznany za najbardziej właściwy wymiar swoistej relewancji i racjonalności myślenia filozoficznego. Porzucając »płaski«, »jednowymiarowy« teren bezpośrednich form wiedzy i samowiedzy, w jakich ludzie artykułują swe świadome doświadczenie świata, filozofia niejako rozbudowuje go »w głąb« — ku totalności sensu, który wyraża się poprzez te bezpośrednie formy świadomości i w nich dochodzi do głosu. Myślenie ma tu więc strukturę zasadniczo »dwuwymiarową«: jego punktem wyjścia jest zawsze jakaś postać prostej *episteme*, czyli naszej wiedzy-o-świecie, jakiś konkretny kształt poznawczego i praktycznego przyswojenia rzeczywistości przez człowieka w rozumiejącym doświadczeniu; zarazem jednak ta prosta *episteme* zawsze zostaje umieszczona w przed- i pozaepistemicznym horyzoncie możliwego rozumienia siebie samej jako takiej. Filozofia jest odtąd czynnością wytwarzania tego właśnie horyzontu: w niej dochodzi do skutku wykrycie rzeczywistego charakteru i sensu epistemicznych form doświadczenia”¹⁹.

Nietrudno się domyślić, że najważniejszym źródłem inspiracji dla Siemka były rozważania M. Heideggera o konieczności przewyciężenia dotychczasowej filozofii i potrzebie stworzenia nowego modelu myślowego²⁰. Jednakże — jak dziś wiemy — to nie Heidegger wytyczył nowe szlaki myślowe dla filozofii końca wieku. Zatrzymował w niej, jak się okazało, znacznie mniej ambitny projekt, który zamiast realizować wzniosłe cele za cenę wysiłku przekraczania dotychczasowych struktur myślowych ku nowej uniwersalnej syntezie, zadowolił się znacznie skromniejszymi, lecz bardziej praktycznymi aspiracjami. Doszło mianowicie do tego, że środowisko filozoficzne powszechnie, z nielicznymi tylko wyjątkami, zaakceptowało nowe reguły uprawomocnienia wyników swych przemysłów, dostosowane do kondykcji intelektualnej schyłku XX wieku w kształcie opisanym przez Jean-François Lyotarda. To zapewne także nie przypadek, że Lyotard pisał swój raport o stanie wiedzy pod koniec lat siedemdziesiątych, a więc równocześnie z pracą Ślęczki nad Lukácsem i Siemka nad antologią tekstów myślicieli zachodnich oraz wynikającą z niej wizją nowej, mającej nadejść filozofii. Prognozy autora *La condition postmoderne* są jednak zdecydowanie odmienne; lecz niestety, to on miał rację. Przypomnijmy pokrótce, na czym wyłożone przezeń racje polegają.

Tekst książki rozpoczyna się następująco: „[...] nasza hipoteza robocza głosi, że wiedza zmienia swój status równocześnie z wkraczaniem społeczeństwa w epokę zwaną postindustrialną, a kultur w epokę zwaną po-

¹⁹ Tamże, s. 24.

²⁰ Por. M. Heidegger: *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. Przeł. K. Michalski. W: *Drogi współczesnej filozofii...*, s. 202—222.

nowoczesną. Ten proces rozpoczął się przynajmniej od końca lat pięćdziesiątych²¹. Widzimy więc, że ramy czasowe przełomu postrzega Lyotard bardzo podobnie jak Siemek. Co zaś do filozofii, to autor *La condition post-moderne* widzi ją przede wszystkim jako „dyskurs, który dostarcza uprawomocnienia dyskursowi naukowemu”²². Tradycyjną rolę, przewidzianą dla filozofii w kulturze nowożytnej Europy, przedstawia Lyotard następująco: „Filozofia winna odtworzyć jedność wiedzy rozsianej w naukach szczegółowych, w laboratoriach i w nauczaniu przeduniwersyteckim; może tego dokonać tylko w takiej grze językowej, która powiąże różne nauki jako momenty stawania się ducha, a więc w narracji, a raczej w metanarracji rozumowej”²³.

Jest więc filozofia w swej istocie szczególną grą językową, której główne zadanie polega na uprawomocnieniu wiedzy naukowej poprzez odnalezienie na poziomie metateoretycznym warunków i przesłanek jedności wszelkiej szczegółowej wiedzy. Jako gra językowa, ona też wszakże potrzebuje uprawomocnienia. Jak zaś przedstawia się ta sprawa? Lyotard pisze: „Nowa gra językowa od początku stawia problem swojej prawomocności [...]. Wraz z nowoczesną nauką w problematyce uprawomocnienia pojawiają się dwa nowe elementy. Po pierwsze, aby odpowiedzieć na pytanie: Jak dowieść dowodu?, czy też, ogólniej: Kto decyduje o warunkach prawdziwości?, nie szuka się już w sposób metafizyczny pierwszego dowodu albo transcendentnego autorytetu, lecz przyznaje, że warunki prawdziwości, to znaczy reguły gry naukowej, są immanentne dla samej tej gry, że nie można ich ustalić inaczej, jak tylko w ramach debaty, która sama jest już naukową, i że nie ma innego dowodu na poprawność reguł poza faktem, że stanowią przedmiot konsensusu ekspertów”²⁴. To jednak jeszcze nie koniec: o ile w ogóle można się spodziewać jakiegoś konsensusu w stosunku do filozofii, z natury swojej aspirującej do uchwycenia całościowego aspektu ujęcia rzeczywistości, to musi on podlegać pewnemu dotkliwemu ograniczeniu, albowiem „nic nie pozwala przypuszczać, że można by określić metapreskrypcje wspólne wszystkim grom językowym i że całość metapreskrypcji, regulujących całość wypowiedzi, jakie krążą w społeczeństwie, mogłaby stanowić przedmiot rewidowalnego konsensusu [...], jeśli istnieje jakiś konsensus, dotyczący reguł, określających każdą grę oraz »ruchów«, jakie można w grze wykonać, to musi on mieć charakter lokalny, to znaczy stanowić umowę między aktualnymi partnerami i podlegać możliwemu od-

²¹ J.-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa 1999, s. 25.

²² Tamże, s. 101.

²³ Tamże, s. 102.

²⁴ Tamże, s. 90 i 93 *passim*.

wołaniu”²⁵. Wynika z tego, że filozofia nie ma innego wyjścia, jak zastosować do swych badań strategię lokalnych mikronarracji, porzucając — jeśli nie raz na zawsze, to przynajmniej na jakiś czas — ideę skonstruowania nowego, całościowego pola problemowego, w ramach którego mieściłyby się różne, dotychczas oddzielone barierami odmiennych języków przedmiotowych lub odmiennie zdefiniowanymi celami badawczymi, prądy i dyskursy filozoficzne sprzed przełomu.

Ta zatem wizja nowej, powszechnej i uniwersalnej filozofii, czerpiącej swą mądrość z syntezy wcześniejszych odkryć myślowych, rozproszonych po różnych typach partykularnych dyskursów — wizja tak śmiało zarysowana w nowatorskich pracach M. Heideggera, ale obecna także w propozycji interpretacyjnej M. Siemka oraz w sposobie odczytania przez K. Ślęczkę Lukácsowskiego marksizmu — okazała się ostatecznie utopią, a entuzjazm, jaki w nas, młodych uczniach Profesora, budziła perspektywa uczestnictwa w jej budowaniu, musiał ustąpić miejsca trzeźwemu wypełnianiu zawodowych obowiązków pracownika naukowo-dydaktycznego w zakresie filozofii; *sit transit gloria mundi*... Godzi się jednak, patrząc wstecz na minione lata, przypomnieć z nutą zadumy te dawne, pełne romantyzmu chwile, których bohaterem był nie kto inny, jak Docent Kazimierz Ślęczka.

²⁵ Tamże, s. 173 i 176 *passim*.